



Derivas de la autoridad y del autoritarismo: el paterfamilias y la patria en el pensamiento de Hannah Arendt

Derivatives of authority and authoritarianism: paterfamilias and fatherland in Hannah Arendt's thought

 **Anabella Di Pego**

Universidad Nacional de La Plata - Argentina
La Plata, Argentina
adipego@fahce.unlp.edu.ar

RESUMEN

En función de esclarecer las derivas actuales del autoritarismo, se emprende un examen crítico de los abordajes de la noción de autoridad en el pensamiento político. Rastreando las dos aproximaciones dominantes a la autoridad, se procura mostrar la necesidad de complejizarlas, concibiéndolo como un fenómeno que se sustenta tanto en el reconocimiento como en la dominación. Aquí se sostiene que se ha producido desde mediados del siglo pasado un fortalecimiento de la dimensión de la dominación a la vez que un desplazamiento desde el autoritarismo como forma de organización estatal hacia tipos sociales y modalidades de subjetivación autoritarias. El artículo se centra en la figura del *paterfamilias* y en la noción de patria en el pensamiento de Hannah Arendt como dos pilares para analizar la dinámica autoritaria que estructuran los modos sociales imperantes de relacionarse y forjar las comunidades políticas.

Palabras clave: pensamiento político; poder legítimo; dominación; patriarcado; teoría feminista

ABSTRACT

In order to clarify the current drifts of authoritarianism, a critical examination of the approaches to the notion of authority in political thought is undertaken. Tracking the two dominant approaches to authority, we try to show the need to make them more complex, conceiving it as a phenomenon that is based on both recognition and domination. Here it is argued that since the middle of the last century there has been a strengthening of the dimension of domination as well as a shift from authoritarianism as a form of state organization towards social types and modalities of authoritarian subjectivation. The article focuses on *paterfamilias* figure and on fatherland notion in Hannah Arendt's thought as two fundaments to analyze the authoritarian dynamics that structure the prevailing social modes of relating and forging political communities.

Keywords: political thought; legitimate power; domination; patriarchy; feminist theory

1. Introducción

Las diversas formas de autoritarismo presentes en nuestras sociedades se han visto reforzadas y propagadas con la situación de la pandemia y las respuestas estatales de control de la población. El fenómeno del autoritarismo, sin embargo, requiere ser esclarecido en sus orígenes y en su derrotero contemporáneo. Este trabajo contribuye a esta problemática emprendiendo, en el primer apartado, un análisis del concepto de autoridad, tal como ha sido abordado en dos líneas dominantes del pensamiento político. Desmontando estos abordajes que presentan dimensiones excluyentes, procuramos conceptualizar la autoridad tanto en relación con el reconocimiento como con la dominación. En este marco señalaremos las derivas contemporáneas de la autoridad en donde cobra relevancia la dimensión de la dominación dando lugar a fenómenos autoritarios revestidos de legitimidad. Asimismo, consideramos que se ha producido un desplazamiento durante la segunda mitad del siglo XX desde un entendimiento del autoritarismo como una forma de organización estatal hacia una dispersión y expansión capilar de este fenómeno en el ámbito social y en los procesos de subjetivación.

En el segundo apartado, examinamos la figura del *paterfamilias* y la noción de patria (*fatherland*) en el pensamiento de Hannah Arendt para dilucidar el surgimiento de tipos sociales y de modos de vincularse autoritarios a la base de las comunidades políticas. Así, en confrontación con aquellas lecturas que señalan la imposibilidad de abordar críticamente el ámbito privado y las relaciones familiares en la perspectiva arendtiana, retomamos su análisis del *paterfamilias* y de la patria en función de mostrar sus aportes para una crítica del patriarcado. La noción patria (*fatherland*) constituye una reactualización del padre de familia y sus relaciones filiales en el modo de estructuración de la comunidad política en torno de una nación y de un territorio. Desmontar las diversas formas de autoritarismo que permean las relaciones sociales y políticas, requiere pues poner en cuestión a la familia como organización social que a pesar de sus variaciones históricas sigue rigiendo la reproducción social a través de la primacía de los vínculos sanguíneos. A la vez que se vuelve necesario reconsiderar críticamente la noción de patria que se encuentra a la base de la organización y del funcionamiento de los Estados nación con sus políticas poblacionales restrictivas y excluyentes y su defensa territorial de las fronteras nacionales.

2. Desde la crítica de la autoridad hacia el autoritarismo

En la filosofía y la teoría política podemos reconocer a grandes trazos dos formas de conceptualizar la autoridad que nos servirán para reconsiderar críticamente su vínculo con formas contemporáneas de autoritarismo. Ambas visiones conciben la autoridad como un fenómeno basado en una relación asimétrica a la vez que, en la obediencia, en tanto una de las partes detenta la autoridad y la otra responde en función de ello obedeciendo. Sin embargo, encontramos profundas divergencias respecto del fundamento de la obediencia, ya sea el acento se ponga en el reconocimiento o más bien en la dominación. Así, el pensamiento político moderno, concibe la autoridad en íntima relación con el poder (legítimo) y la dominación, no reparando en el singular elemento de reconocimiento presente también en la autoridad.

En disputa y confrontación con la autoridad de la iglesia y su papel en los asuntos políticos, surge el pensamiento político moderno llevando a cabo no tanto un desplazamiento de la autoridad sino más bien una secularización en términos políticos de la autoridad religiosa. Así, la autoridad deja de tener su fuente en una instancia trascendente para situarse en el seno de los asuntos humanos. En la filosofía de Hobbes la autoridad política del Estado tiene su origen en el pacto entre los hombres, de manera que es una autoridad inmanente, pero que, no obstante, en tanto que el pacto es de sujeción al poder soberano, la autoridad política detenta ciertos caracteres afines con la religiosa: es ilimitada, indivisible y no se encuentra sujeta a las leyes que rigen a los hombres. De este modo, la autoridad política ostenta al igual que la religiosa de un carácter absoluto, al tiempo que se identifica con el poder. En la introducción del *Leviatán*, Hobbes señala que el libro consta de tres partes referidas al soberano y que en la segunda se propone indagar “cómo y por qué pactos, se instituye, cuáles son los derechos y el poder justo o la autoridad justa de un soberano; y qué es lo que lo mantiene o aniquila” (1998, p. 4). La autoridad se reduce al poder justo o legítimo, por lo que se caracteriza por la capacidad de imponerse y de hacer cumplir los designios. No hay necesidad de reconocimiento por parte de los súbditos para sustentar la autoridad política, sino que ésta reside en el pacto de sujeción que suscribieron los individuos al encontrarse inmersos en la guerra de todos contra todos.

El soberano que queda instituido en el pacto, resulta así, legislador, juez y garante absoluto de la aplicación de las leyes que bregan por la seguridad. El mismo no puede ser puesto en cuestión por quienes pactaron porque no ha participado del pacto y porque es la garantía de ese pacto –quien garantiza su cumplimiento–, y si pudiese ser juzgado, entonces, habría a su vez que poder juzgar a quien juzgó al soberano y ahí caeríamos en una regresión al infinito. En este sentido, el soberano no detenta ninguna obligación para con sus súbditos, ni respecto de las leyes que el mismo promulga. El soberano según el diccionario de la Real Academia Española es aquel “que ejerce o posee la autoridad suprema e independiente” (2001), y por eso mismo, su autoridad no puede estar sometida a ninguna otra instancia. A lo único que está obligado el soberano es a cumplir la ley de la naturaleza tendiente al mantenimiento de la paz y la producción de la seguridad. De manera que el poder soberano se identifica con la autoridad suprema, por lo que ésta resulta asimismo absoluta e indivisible en tanto se encuentra, en palabras de Hobbes, “inseparablemente aneja a la soberanía” (1998, p. 149).

Si en Hobbes la autoridad se subsume por completo al poder soberano y resulta absoluta y en consecuencia completamente independiente del reconocimiento por parte de los individuos, la cuestión se modifica sensiblemente en la filosofía de Locke. El origen de la sociedad civil y política se remonta a una serie de pactos de confianza (*trust*) que los individuos que se reúnen otorgan al poder político, lo que también les confiere el derecho a rebelarse cuando no se cumple con lo estipulado en esos pactos. De manera que los miembros de la sociedad no se someten incondicionalmente al poder político, sino que establecen con él una relación de confianza basada en el reconocimiento de su capacidad de garantizar y proteger ciertos derechos fundamentales. Por eso, ningún poder del Estado puede destruir o apropiarse de lo que los miembros de la sociedad quisieron asegurar a través del establecimiento del pacto. Cuando esto sucede, está traicionando el fin para el cual fue instituido y con ello las bases de sustento del contrato. Como consecuencia,

...el pueblo queda absuelto de prestar obediencia [...] y tendrá entonces el derecho de retomar su libertad original y el de establecer un nuevo cuerpo legislativo que le parezca apropiado y que le proporcione protección y seguridad, que es el fin que perseguía al unirse en sociedad (Locke, 1993, p. 213).

La rebelión del pueblo no conlleva a la anarquía, según Locke, porque la disolución del gobierno político no implica, al mismo tiempo, la disolución de la sociedad. Ésta subsiste y cuando el gobierno político ha roto el pacto de confianza, por abusos de poder o por no cumplir con las expectativas que la sociedad depositó en él,

...entonces el poder revierte a la sociedad, y el pueblo tiene el derecho de actuar con *autoridad suprema*, y el de asumir la legislatura; o, si lo estima beneficioso, puede erigir una nueva forma de gobierno, o depositar la vieja en otras manos (Locke, 1993, p. 232. Cursiva de la autora).

El derecho a la rebelión asegura que la autoridad, depositada por los individuos en el poder político, pueda volver a la sociedad para hacer frente a los abusos del gobierno. De manera que la autoridad política se sustenta en el reconocimiento por parte de los individuos de la capacidad del gobierno de asegurar lo establecido en el pacto y sólo se mantiene mientras esto persista, por lo cual en definitiva la “autoridad suprema” tiene su fuente en la sociedad. No obstante, en los casos de rebelión junto con la autoridad, el poder también vuelve a la sociedad, por lo cual desde la perspectiva de Locke se reconoce el carácter relacional, plural y limitado de la autoridad, a la vez que esta noción se vuelve a difuminar respecto del ejercicio del poder.

A comienzos del siglo XX la tendencia presente en el pensamiento político a concebir la autoridad en consonancia con el poder o la dominación legítima, se profundiza alcanzando una plena identificación en los desarrollos weberianos. Así, Weber (1987, p. 172) distingue entre tres tipos puros de dominación legítima que a su vez dan lugar a tres formas de autoridad –legal, tradicional y carismática respectivamente–. Mientras que el poder es la probabilidad de imponer la propia voluntad a los otros, la dominación es

un fenómeno más delimitado que remite a la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado (Weber, 1987, p. 43). La dominación entendida como el fenómeno de mandar eficazmente a alguien se encuentra íntimamente vinculada con “toda relación auténtica de *autoridad*” en tanto que ésta requiere de “un determinado mínimo de *voluntad* de obediencia” (Weber, 1987, p. 170). La autoridad es definida, entonces, como la obediencia a tipos de dominación legítimas, con lo cual resulta reducida a una manifestación colindante de la dominación, pero sin una especificidad propia, en tanto que ambas se caracterizan por la obediencia.

Los desarrollos contemporáneos se han desplazado hacia una conceptualización de la singularidad de la noción de autoridad que resultaría irreducible a formas de poder y de dominación incluso legítimas. Para reconstruir esta perspectiva nos centraremos fundamentalmente en el ensayo “¿Qué es la autoridad?” [1958] de Hannah Arendt y en el texto *La noción de autoridad* de Alexandre Kòjeve. Este último fue escrito en 1942 pero publicado recién póstumamente más de sesenta años después. Comencemos por el ensayo de Arendt que remonta los orígenes de la palabra autoridad al latín *auctoritas*, derivado del verbo *augere* que significa aumentar, hacer crecer, magnificar. De esta manera, la singularidad de la autoridad se presenta como un acatamiento u obediencia, pero no sustentada en la coacción ni en la persuasión (Arendt, 1996; Kòjeve, 2004), sino en un reconocimiento espontáneo por parte del que obedece en relación con el que manda. Si quien detenta autoridad debe recurrir a la coacción o a la persuasión para realizar su voluntad, entonces en realidad resulta que hay un déficit de autoridad. Para los romanos, quien tiene autoridad es aquel que logra aumentar, acrecentar o magnificar algo, en el sentido de hacer posible que algo establecido se expanda. La autoridad se vincula con la magnificencia de un legado originario que es susceptible de ser aumentado.

Para clarificar este sentido, veamos otro vocablo también derivado del verbo *augere*, que es *auctor*, que no se identifica con quien crea o inventa algo (*artifex*), sino más bien con quien logra que una obra prospere, se magnifique y llegue a constituir de algún modo un legado. De manera análoga, los padres y los educadores detentan autoridad en la medida en que procuran el buen crecimiento y desarrollo intelectual de los niños. En estos casos, la fuente de la autoridad reside en el reconocimiento de una de las partes implicadas, en base a la potencialidad de crecimiento y magnificencia que esa relación ofrece. Por eso mismo, si bien tanto la presencia de autoridad como de poder se manifiestan en el acatamiento, no debe confundirse la autoridad sustentada en el reconocimiento, con el poder o el dominio ya sea que se funde éste en la persuasión o en la coacción. Aquí encontramos el punto nodal de divergencia respecto de la tradición dominante del pensamiento político en relación con la noción de autoridad política.

En un espíritu consonante con las reflexiones arendtianas, Kòjeve ya advertía en su estudio que mientras que “la Autoridad excluye la fuerza, el Derecho la implica y la presupone” (2004, p. 37)¹. En lugar de la imposición de la fuerza que el derecho requiere para su cumplimiento a través de la policía, la autoridad es siempre una autoridad reconocida y en tanto deja de ser reconocida, se destruye la autoridad (el derecho puede detentar reconocimiento, pero su funcionamiento no se sustenta en él). Asimismo, sostiene que es necesario diferenciar el poder de la autoridad, aunque advierte que un poder desprovisto de autoridad “no es *necesariamente* legítimo” (Kòjeve, 2004, p. 39). A través de un análisis fenomenológico, Kòjeve distingue cuatro tipos puros de autoridad –del padre, del amo, del jefe y del juez–, a los que vincula con cuatro teorías irreducibles de la autoridad –de la escolástica, de Hegel, de Aristóteles y de Platón respectivamente–. Estos tipos puros se dan en la realidad en diversas combinaciones dando lugar a autoridades selectivas, que resulta preciso delimitar de la autoridad total que engloba a los cuatro tipos puros de autoridad.

Detengámonos brevemente a analizar algunas limitaciones del estudio de Kòjeve. En términos generales su perspectiva, en la medida en que procura ofrecer una definición de la “esencia” del concepto de autoridad (2004, p. 33), permanece en consecuencia en un plano de generalidad y abstracción en relación con los fenómenos históricos y políticos concretos. Asimismo, la depuración del concepto de autoridad de todo elemento de dominación conlleva un peligroso movimiento ideológico de encubrimiento de su modo de funcionamiento. Así, vimos que Kòjeve delimita cuatro tipos puros de autoridad que requerirían todos ser

¹ Una concepción similar del derecho encontramos tempranamente en el ensayo de Walter Benjamin “Hacia una crítica de la violencia” [1921] (2007, pp. 183-206) y más recientemente en el análisis de Derrida en su “Fuerza de ley” [1989], en donde distingue entre el derecho y la justicia. Mientras que el derecho es un sistema de legalidad que estabiliza, calcula, prescribe y codifica, la justicia sería del orden de lo infinito, incalculable, que se resiste a la regla. No obstante, la divergencia con Kòjeve se produce respecto de la autoridad que Derrida consigna del lado del derecho, refiriéndose precisamente al “fundamento místico de la autoridad” (1992, pp. 147-148).

reconsiderados críticamente, y de los cuales nos centraremos en este trabajo en el del padre. Concebir que la autoridad del padre se funda en el reconocimiento y excluye la fuerza implica la justificación de esa forma de dominación y la negación de las múltiples violencias que la misma conlleva. Asimismo, resulta cuanto menos inquietante que Kòjeve consigne en las antípodas de la autoridad, al derecho en la medida en que se sustenta en la fuerza y en la coacción, sin advertir precisamente que la figura del padre de familia es uno de los pilares del derecho desde la antigüedad hasta nuestros días. Volveremos sobre esta cuestión en el apartado sucesivo dedicado al *paterfamilias*. En este sentido, consideramos que enfatizar sólo el aspecto del reconocimiento en la autoridad produce una idealización tendenciosa del concepto que invisibiliza las relaciones de poder y de dominación, permitiendo su reproducción y reafirmando su vigencia.

Reparos análogos podríamos señalar respecto del análisis de Gadamer que profundizan esta perspectiva no sólo advirtiendo –como Arendt y Kòjeve– el papel del reconocimiento, sino desligando incluso a la autoridad respecto de la obediencia como reacción no razonada. En *Verdad y método* [1960], el filósofo alemán advierte que la autoridad no se basa en la obediencia, ni constituye un acto de subordinación irracional. Antes bien, supone reconocer los límites de la propia razón, en tanto la autoridad se funda en un “acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio” (Gadamer, 1999, p. 347). De este modo, Gadamer considera que la autoridad “no tiene nada que ver con la obediencia sino con el conocimiento” (1999, p. 347), en tanto la obediencia no es ciega, sino una obediencia razonada que sólo es consecuencia del reconocimiento. Sin embargo, resulta limitante identificar las fuentes de la autoridad con el conocimiento, puesto que también la justicia puede ser fuente de autoridad. Cuando cualquier persona honesta o justa procede en sus juicios según criterios de equidad, imparcialidad, desinterés, se ve revestido de la autoridad que emana de la justicia y que Kòjeve (2004, p. 49) denomina autoridad de quien juzga idóneamente. Por lo que, las fuentes de la autoridad pueden ser de diversa índole –conocimiento, justicia, capacidad, idoneidad, etc.–, caracterizándose todas ellas por suscitar el reconocimiento de los otros. En cualquier caso, aun cuando la autoridad se funde en el conocimiento, como propone Gadamer, conlleva asimismo obediencia en el marco de instituciones sociales y situaciones históricas determinadas.

En el marco de este recorrido conceptual, la particularidad del enfoque arendtiano –en relación con el de Kòjeve y el de Gadamer– reside en su explícita renuencia a ofrecer una “definición de la esencia de la «autoridad en general»” (1996, p. 102), así como en su análisis crítico de la experiencia de autoridad imperante en la tradición y sus implicancias en el horizonte de los problemas políticos del siglo pasado. Es decir, el estudio arendtiano procede a un esclarecimiento histórico del concepto de autoridad en función de su relevancia para la comprensión de los fenómenos políticos de su tiempo. Así, delimita una tradición predominante que se remonta a la filosofía griega y que encuentra continuidad en la religión cristiana y en parte del pensamiento político moderno, que entiende la autoridad como una fuente trascendente a los asuntos humanos y que actúa en consecuencia como un criterio externo para el ordenamiento de la política –ya sean las ideas de Platón, la sanción religiosa de la vida después de la muerte, o la soberanía absoluta–. Al mismo tiempo recupera la experiencia romana de la autoridad en la medida en que la concibe de manera no trascendente sino anclada al interior de las relaciones humanas, y vinculada con la grandeza del pasado, y especialmente con la fundación del cuerpo político, de ahí la relevancia de Jano, dios del comienzo, y de Minerva, diosa de la memoria. La autoridad reside precisamente en ese engrandecimiento del legado del pasado en el presente, que a su vez otorga estabilidad y perdurabilidad a los asuntos humanos. La autoridad resulta inherente al ámbito humano y remite al reconocimiento de acciones pasadas y de su carácter orientador para el presente.

Sin embargo, esta relación con el pasado es lo que se quebró en el transcurso del siglo XX. La emergencia del mal absoluto en los campos de concentración y exterminio hace que ningún legado del pasado pueda ser perpetuado y utilizado para orientarnos en el presente. Incluso las categorías políticas y los patrones de juicio moral de la tradición se muestran impotentes para comprender la aciaga novedad que el siglo pasado trajo consigo. En este sentido, Arendt sostiene que se ha producido una ruptura de la tradición, en tanto vínculo con el pasado y guía de las acciones presentes, que conlleva como consecuencia el hecho de que “la autoridad se ha esfumado del mundo moderno” (1996, p. 101).

En este punto, encontramos una profunda divergencia respecto de Gadamer, para quien ni el nazismo ni los acontecimientos que marcaron a fuego la segunda mitad del siglo pasado, parecen haber desempeñado papel alguno en sus análisis de la tradición. Gadamer escribe una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial, desde una tradición filosófica que parece considerarse inmune a las consecuencias de los terribles acontecimientos en relación con la sustentabilidad de esa tradición misma. Por lo que, el enfoque de Arendt situado desde la ruptura de la tradición nos permite poner de manifiesto las limitaciones de la filosofía gadameriana para dar cuenta de los acontecimientos de su época y sus implicancias para la sustentabilidad de la tradición y de su autoridad². De este modo, la dinámica de conservación, crítica y cambio inherente a la tradición se entreteje con la fuerza reconfiguradora de los acontecimientos, de lo que Gadamer no parecería poder dar cuenta, debido a su énfasis en que “la tradición es esencialmente conservación” aunque “no una permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser reafirmada, asumida y cultivada” (1999, p. 349).

Ahora volvamos a la cuestión de la ruptura de la tradición y de la consecuente crisis de la autoridad. A pesar de los riesgos que supone vivir sin el marco estabilizador de la autoridad, al mismo tiempo Arendt advierte las posibilidades que esto ofrece en tanto “significa verse enfrentado de nuevo –sin la fe religiosa en un comienzo sacro y sin la protección de las normas de comportamiento tradicionales y, por tanto, obvias– con los problemas elementales de la convivencia humana” (Arendt, 1996, p. 153). De alguna manera, Arendt estaba entreviendo la emergencia de lo que con posterioridad Giddens denominó la “sociedad postradicional” (2000, p. 90), cuyo rasgo principal son cambios profundos en la vida cotidiana debido a la ruptura con la tradición y a la desaparición de la naturaleza como limitación objetiva de la acción de los hombres. Sin embargo, nos interesa detenernos brevemente en esa ruptura de la tradición ligada al diagnóstico de pérdida de la autoridad. Arendt sentencia que la autoridad se ha desvanecido en el mundo contemporáneo y, sin embargo, las derivas de las sociedades postradicionales parecen ir acompañadas de nuevas formas de autoridad e incluso de reafirmación de modalidades del autoritarismo.

La crisis de la autoridad junto con tantas otras crisis anunciadas durante el siglo pasado –entre las que tal vez la de mayor envergadura sea la crisis del Estado nación– lejos de haber conducido como creía Arendt a la caída o el fin de autoridad, nos ha deparado el reposicionamiento de nuevas formas de autoridad y de autoritarismos. No obstante, es necesario precisar que la autoridad no puede ser concebida en los términos planteados por los dos enfoques abordados previamente. Esto es, la autoridad no puede identificarse plenamente con la dominación, ni tampoco con el reconocimiento. En este último caso, se produce la negación de la dominación implicada incluso en las formas de autoridad legítimas. Mientras que, en el primer caso, al obliterarse el papel del reconocimiento se pierde de vista la forma en que este mecanismo posibilita la reproducción de su funcionamiento. De esta manera, la autoridad emerge como un fenómeno complejo fundado tanto en la dominación como en el reconocimiento, entendiendo que ambas dimensiones en tensión pueden presentarse en diferentes proporciones. No hay tipos puros de autoridad basada exclusivamente en el reconocimiento y exentos de coacción, y esto es un principio fundamental para la crítica y desmantelamiento de las formas de autoridad imperantes, así como las formas de autoridad en las que prevalece por completo el factor de la dominación, derivan hacia el autoritarismo. En este sentido, la denominada crisis de la autoridad constituye una expresión de este proceso de primacía de la autoridad en su dimensión de dominación, por lo cual deviene en formas contemporáneas de autoritarismos.

Asimismo, se ha producido un desplazamiento en el modo de concebir el autoritarismo como un sistema político en el que la autoridad ha cristalizado en torno del dominio de los poderes establecidos. De esta manera, el autoritarismo es entendido como un sistema de organización estatal caracterizado por ser jerárquico y piramidal, sustentado en la coacción y la dominación, y fuertemente restrictivo de la libertad tanto individual como política. Una mirada ligera al siglo pasado, nos podría arrojar así un predominio de sistemas autoritarios durante la primera mitad del siglo, y un posterior avance paulatino de las democracias representativas. Sin embargo, el autoritarismo no ha cesado de expandirse en las relaciones sociales y en las formas de constitución de las subjetividades, así como permeando profundamente los sistemas democráticos. La actual situación frente a la pandemia no ha hecho más que evidenciar cuanto presentes y proclives a cobrar protagonismo se encuentra los mecanismos autoritarios inherentes a las

² Opstaele (2001, p. 105) advierte que el punto de diferenciación del posicionamiento de Arendt en relación con Gadamer se encuentra en la ruptura de la tradición y en la brecha entre el pasado y el futuro como el lugar desde el que se sitúa el pensamiento. Así, la filosofía de Gadamer no se muestra afectada ni procede a poner en cuestión la tradición ante la funeste experiencias de los campos de concentración y exterminio.

democracias que en otros tiempos permanecían en cierta medida velados. Así mientras parece retroceder el autoritarismo a nivel estatal macro, prolifera y afianza en las estructuras del Estado a la vez que se expande permeando las relaciones sociales y las formas de constitución de las subjetividades. Nos interesa concentrarnos en lo sucesivo en el análisis arendtiano de la figura del padre de familia y de la noción de patria como formas de reactualización de viejos mecanismos de dominación que dan lugar a la expansión capilar en el plano social de modalidades actuales de autoritarismo.

3. Hacia una crítica del patriarcado: el *paterfamilias* y la patria

La figura del *paterfamilias* y la noción de patria desempeñan un papel central en el análisis arendtiano, aunque curiosamente apenas han sido estudiadas. Arendt sin lugar a dudas no era feminista y se mostró abiertamente cuanto menos indiferente y en cierta medida renuente frente a las problemáticas abordadas por los movimientos feministas (Birulés, 2011, pp. 16-25). No obstante, consideramos que retomar su abordaje del padre de familia y de la patria constituye un aporte a la crítica de formas contemporáneas de autoritarismo y de dominación en el plano privado y en el político que todavía se presentan revestidas de visos de autoridad. Así nos centraremos en estas nociones para pensar desde y con Arendt trasvasando los horizontes de su pensamiento³. Asimismo, la teoría y el pensamiento feminista, después de una primera etapa de distanciamiento por los años setenta, ha entablado desde hace un tiempo un profuso diálogo con la perspectiva arendtiana. En la actualidad no sólo encontramos lo que se ha denominado como un “feminismo arendtiano”⁴ sino que también se reconoce que la pensadora alemana constituye “un referente insoslayable en el decurso de la teoría feminista contemporánea” (Guerra Palmero, 2011, p. 203).

En este contexto, entendemos que la concepción política de Arendt y sus análisis de la modernidad y del siglo pasado, pueden ofrecernos sugestivas líneas para seguir pensando nuestros tiempos⁵. En particular, consideramos que su análisis del *paterfamilias* y de la patria resulta aportes relevantes para el examen crítico del patriarcado y de las derivas actuales de la autoridad y del autoritarismo. Confrontamos así abiertamente con las lecturas que entienden que desde conceptualización arendtiana “no es posible pensar el ámbito privado y familiar como resultado del ejercicio político de la dominación patriarcal”⁶ (Posada Kubissa, 2018, p. 395). Sin embargo, antes de adentrarnos en la problemática, es preciso advertir que el concepto de patriarcado en su dimensión específica que adquiere hacia comienzos de la década del setenta en el marco del feminismo radical, es posterior a los textos de Arendt que abordaré en mi análisis. En el siglo XIX comenzó el desplazamiento desde un concepto positivo de patriarcado como gobierno basado en la autoridad de sabios ancianos hacia una connotación crítica⁷, que lo posicionó como una pieza clave del análisis feministas, concibiendo al patriarcado como un sistema político, social, económico y cultural de dominación y opresión de las mujeres por parte de los varones con remotos orígenes históricos⁸. Procuraremos mostrar que el abordaje arendtiano del padre de familia⁹ y de la patria puede contribuir a esclarecer el proceso por el cual el autoritarismo penetra en la sociedad volviéndose una matriz de configuración de las subjetividades¹⁰.

3 La inquietud por profundizar este análisis surgió del diálogo con Aránzazu Hernández Piñero (2014, p. 90), a quien agradezco especialmente por sus comentarios y señalamientos realizados en ocasión de las XVI Jornadas de Filosofía Política de la Universitat de Barcelona en noviembre de 2019.

4 Véase al respecto especialmente el libro de Linda Zerilli, *El feminismo y el abismo de la libertad* (2008).

5 Hemos indagado esta cuestión en nuestro libro *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt* (Di Pego, 2015). En esta ocasión retomamos este análisis centrándonos especialmente en las figuras del *paterfamilias* y de la patria.

6 En Di Pego (2006) realizamos una relectura de la concepción arendtiana de lo público teniendo en cuenta las críticas feministas. Este trabajo aborda una tarea complementaria comenzando una reconsideración del abordaje de lo privado en Arendt a partir de su análisis del *paterfamilias*.

7 Movimiento del que la Real Academia Española todavía no ha podido dar cuenta refiriendo a la “dignidad”, “tiempo” o “territorio” en los que prevalece el “gobierno o la autoridad del patriarca”.

8 El libro *Sexual Politics* [1970] de Kate Millet es uno de los primeros en describir el concepto contemporáneo de patriarcado como una estructura de relaciones de dominación de las mujeres, siendo el texto *La creación del patriarcado* [1985] de Gerda Lerner (1990) un estudio histórico y sistemático de este concepto.

9 Habíamos abordado brevemente la figura del *paterfamilias* en la que aquí profundizamos en el capítulo octavo de *Política y Filosofía* en Hannah Arendt (Di Pego, 2016, pp 301-330).

10 Esta lectura se encuentra en consonancia con el análisis de Theodor Adorno y otros en *La personalidad autoritaria* (1965). La particularidad de la lectura de Arendt que proponemos reside en delimitar la figura del padre de familia y la noción de patria como fundamentales en el surgimiento de estas formas subjetivas y sociales de autoritarismo que proliferan desde la segunda mitad del siglo XX hasta la actualidad.

En el artículo “Culpa organizada y responsabilidad universal” (1994, pp. 121-132; 2005, pp. 153-166) publicado en 1945 en *Jewish Frontier*¹¹, Arendt procura esclarecer cómo fue posible que tantas personas llegaran a involucrarse activamente en el aparato de asesinato en masa de los campos de concentración y exterminio¹². Para esclarecer esta cuestión, Arendt considera que es preciso examinar el desarrollo de [un] “tipo de hombre contemporáneo [*modern type of man*]” (1994, p. 130), a saber, el “buen *paterfamilias*” (1994, p. 128). Este tipo, como sabemos, se remonta al derecho romano, siendo el *paterfamilias* todo varón que, no encontrándose sujeto a potestad ajena, detenta el poder que el derecho le reconoce sobre su patrimonio: mujer (*manus*), hijos (*patria potestas*) y esclavos (*dominica potestas*). El poder que ostenta el *pater* en tanto jefe del grupo familiar es absoluto y perpetuo, cesando sólo con su propia muerte y caracterizándose las relaciones asimétricas entre sus miembros por la dominación, la subordinación y la obediencia a su autoridad. Incluso se utilizaba la expresión *res familiaris* para hacer referencia a todas las “cosas” o “bienes” que ocupaban al *pater*. En tanto patrimonio del jefe, quienes integran la familia se encuentran en una posición de sometimiento a su dominio. Mientras que los hijos varones podrán asimismo ser *paterfamilias* soberanos a la mayoría de edad, la mujer y las hijas seguirán siempre bajo la órbita del *pater*, permaneciendo en la familia o, en el caso de las hijas, a través de una nueva sujeción en el matrimonio.

Ahora bien, el tipo de hombre contemporáneo al que se refiere Arendt se sustenta en esa forma arcaica de dominio del *paterfamilias*, pero adquiriendo particularidades a partir del desarrollo moderno, ensamblándose con las figuras del burgués, del hombre masa y del empleado. Así tras los crímenes más atroces del siglo pasado se encuentran el *paterfamilias* contemporáneo en el que confluyen el burgués y el hombre masa en dos procesos diferenciados pero complementarios. Por un lado, la escisión entre lo público y lo privado que posibilita la reclusión y “protección” de lo privado a la vez que la desresponsabilización frente a lo público, permitiendo que el buen padre de familia no se sienta responsable de lo que se ve obligado a hacer en el ámbito público. Por otro lado, el ascenso de las masas con su experiencia radical de la soledad [*loneliness*] y el predominio de la lógica de lo social tendiente a la asimilación y el conformismo. Con las masas, la soledad hasta entonces una “experiencia límite usualmente padecida en ciertas condiciones sociales marginales como la vejez”, se vuelve una “experiencia cotidiana” (Arendt, 1999, p. 478). En el fragor de las masas, el individuo moderno se encuentra completamente solo incluso estando rodeado de otros, sin poder relacionarse ni estrechar lazos, proliferando así el “desarraigo y la superfluidez”, es decir, “la experiencia de no pertenecer en absoluto al mundo” (Arendt, p. 475). Esta soledad propia de las masas “prepara al hombre para la dominación totalitaria en el mundo no totalitario” (Arendt, p. 478), que se caracteriza por arrasar no sólo con el espacio público sino también con el ámbito privado. De este modo, se muestra infructuoso el intento del burgués de protección de lo privado, sucumbiendo ante el terror totalitario que radicaliza la soledad y el desarraigo.

“La magnitud de la catástrofe” (1994, p. 124) en la Alemania nazi reside en la expansión capilar del mal en la sociedad, develándonos que el padre de familia con sus aires de respetabilidad, su devoción y sus buenos hábitos puede transformarse en “el gran criminal del siglo” (1994, p. 128). Esto se debe a la “docilidad de este tipo” social (1994, p. 128) que, bajo condiciones de precariedad económica –inflación, desempleo, miseria– y viéndose amenazada su integridad y la seguridad de su familia, se muestra dispuesto a “sacrificar sus creencias, su honor y su dignidad humana”, encontrándose “preparado por completo para hacer literalmente cualquier cosa” (1994, p. 128). De este modo, Arendt muestra que las circunstancias aproximan al burgués, padre de familia, al hombre-masa¹³, volviéndolo capaz sólo de obedecer y reaccionar como sucede en los comportamientos de las masas. El hombre-masa a su vez se refugia en su rol de padre desplegando su dominio irrestricto frente a los miembros de la familia, manteniendo sus aires de poderío a pesar de su sumisión en el ámbito público y político.

11 Este artículo también fue publicado bajo el título “Organisierte Schuld” en *Die Wandlung* (1, 1945/1946), la revista fundada en Alemania por Karl Jaspers, entre otros. Asimismo, el artículo forma parte del libro *Die Verborgene Tradition. Acht Essays* de 1976 (que retoma la publicación de 1948 de *Sechs Essays*, pero incluyendo dos trabajos adicionales) y posteriormente fue incorporado a *Ensayos de comprensión 1930-1954* en el año 1994 bajo el título original “Culpa organizada y responsabilidad universal” (2005, pp. 153-166).

12 Asimismo, la autora incorporó una versión ligeramente modificada de este texto a su libro *Los orígenes del totalitarismo* aparecido en 1951, en la segunda sección del capítulo X titulada “La alianza temporal entre el populacho [*mob*] y la élite” (1999, pp. 418-422).

13 Hay un desplazamiento o más bien una precisión que Arendt realiza en su libro sobre el totalitarismo respecto del ensayo sobre la culpa de 1945. En este último, Arendt afirmaba que “el hombre del populacho [*mob man*]” era “el resultado final del burgués” precisando además que “lo que llamamos ‘el burgués’ es el moderno hombre-masa” (1994, p. 130). Sin embargo, en los OT procura distinguir entre el populacho y las masas, advirtiendo que “el hombre-masa al que Himmler organizó [...] presentaba más las características del filisteo que del hombre del populacho [*mob man*] y era el burgués [...] que sólo se preocupaba de su seguridad personal” (1979, p. 338).

Asimismo, esta figura del *paterfamilias* se encuentra también presente en su libro sobre la condición humana, y ya no se trata sólo de un tipo social peculiar, sino de un paradigma de dominación que se expande con el fenómeno del ascenso de lo social y que se encuentra también a la base de la constitución de los gobiernos absolutistas y de la estructuración del funcionamiento de los Estado-nación. En la época moderna surge la esfera híbrida de la sociedad que se posiciona en el espacio público instalando la problemática de la satisfacción de las necesidades y de la reproducción de la vida. En este movimiento, la sociedad misma se concibe en analogía con una gran familia (Arendt, 1998, p. 29) expandiendo su dinámica y lógica de funcionamiento, siendo la posición del *paterfamilias* ocupada por el Estado. Esto se aprecia en el caso de las monarquías absolutas que ejercen un dominio sobre los miembros de la sociedad que resulta semejante al “despótico poder del padre de familia” (Arendt, 1998, p. 27). Los Estados-nación en su lugar establecen limitaciones para el ejercicio del poder, pero, no obstante, siguen concibiéndolo en términos de dominación a través de mecanismos de producción de sujetos normalizados –desempeñando un papel destacado las instituciones sociales y políticas, el conocimiento científico y los medios de comunicación masivos. La política estatal moderna se focaliza en la normalización de los individuos y en la gestión de la vida (y de la muerte) de la sociedad en términos de población.

Es cierto que el gobierno monárquico de un solo hombre, que los antiguos consideraban como el esquema organizativo de la familia, se transforma en la sociedad –tal como lo conocemos hoy día, cuando la cima del orden social ya no está formada por un absoluto gobernante de la familia real– en una especie de gobierno de nadie. Pero este nadie –el supuesto interés común de la sociedad como un todo en economía, así como la supuesta opinión única de la sociedad refinada en el salón– no deja de gobernar por el hecho de haber perdido su personalidad. Como sabemos por la más social forma de gobierno, esto es, por la burocracia (última etapa de gobierno en la Estado-nación, cuya primera fue el benevolente despotismo y absolutismo de un solo hombre), el gobierno de nadie no es necesariamente no-gobierno; bajo ciertas circunstancias, incluso puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas (Arendt, 1998, p. 40; Arendt, 2001, p. 51).

A su vez, en la modernidad se produce una consagración del trabajo [*labor*] por sobre las otras actividades de la vida activa: la obra [*work*] y la acción. La primacía del trabajo [*labor*] en las sociedades de masas de la posguerra, se aprecia en la relevancia de la figura del “empleado” [*jobholder*], en la que opera la necesidad de tener y conservar un empleo para asegurar la reproducción de su vida, configurando un sujeto maleable y obediente que responde a las exigencias de la “sociedad de trabajadores” (Arendt, 1998, p. 46). El ascenso de la esfera social con su conformismo propio abona al primado de la obediencia, pero no se trata de la obediencia como opción o elección del individuo, puesto que el sistema productivo y las instituciones sociales y políticas, son productoras de subjetividades dóciles. Así, el análisis arendtiano del “empleado”, sacan el foco de la voluntad del individuo para mostrar los procesos sociales y políticos que los constituyen¹⁴. Se trata de un modo de organización de la vida por parte de la sociedad y de la política –tornándose biopolítica¹⁵–, en donde prima el trabajo [*labor*] necesario para la reproducción de la vida.

Tal vez la indicación más clara de que la sociedad constituye la organización pública del proceso mismo de la vida puede apreciarse en el hecho de que en un tiempo relativamente corto la nueva esfera social transformó todas las comunidades modernas en sociedades de trabajadores y empleados, en otras palabras, en sociedades centradas en la única actividad necesaria para sostener la vida (Arendt, 1998, p. 46).

La cuestión fundamental es que el modo de organización social y estatal se sustenta en el esquema organizativo del padre de familia basado en la lógica de la dominación y de la propiedad/apropiación. Dominación de quienes son considerados iguales, semejantes y pares, es decir, de los otros ciudadanos varones, y propiedad/apropiación de todo lo considerado no (plenamente) humano, a saber, las mujeres

14 En este sentido es posible poner de manifiesto ciertas limitaciones de la denominada “servidumbre voluntaria” o al menos pensar en una relectura posible de la misma. Aunque en apariencia parecería que se trata de individuos que voluntariamente se someten al poder establecido, lo que se produce más bien es que este último configura subjetividades dóciles y obedientes a través de las instituciones sociales y política.

15 Respecto de esta posible lectura biopolítica de *La condición humana*, remitimos al célebre libro de Agamben (2003, p. 12) y también a otros estudios más recientes (Vatter, 2008, pp. 155-177; Duarte, 2010, pp. 304-335).

y lxs niñxs, pero también los animales y la naturaleza en general. Por eso, Arendt retoma la figura del *paterfamilias* en su libro sobre la condición humana, destacando que también era llamado *dominus* (Arendt, 1998, p. 41), quien domina y gobierna sobre la familia, entendiendo a sus miembros como parte de su acervo y propiedad. No sólo el poder estatal se sustenta en la lógica de funcionamiento del *paterfamilias*, sino que también la filiación social se concibe en analogía con la familia en los Estados-Nación a través de la sangre y del suelo compartido. Cuestión que nos remite precisamente al concepto de patria con su explícita referencia a la tierra de los padres.

En relación con la noción de “patria”, en principio quisiera remitirme a los *Escritos Judíos* en donde ocupa un lugar destacado tanto por las críticas al patriotismo y al chauvinismo, como por la necesidad de una “patria judía” lo que, en principio, podría resultar paradójico. La “patria” ha sido el modo de concebir la filiación y el vínculo comunitario principalmente en los modernos Estados Nación. En este sentido, Arendt pretende desmontar este principio de establecimientos de vínculos, procurando asimismo pensar el problema de como forjar otros lazos que sustenten las comunidades políticas. En este punto, nos encontramos con un serio problema de la traducción de los textos de Arendt sobre la cuestión judía, puesto que la expresión “patria” se utiliza para tres conceptos diferentes y con distintos matices, a saber: *fatherland*, *motherland* y *homeland*¹⁶. Madre patria, o más precisamente patria como podría traducirse *motherland*, remite a un lugar propio en el mundo independiente del modo de organización política establecida. Este espacio propio situado en la dimensión de los orígenes es un marco indispensable para la politización de una minoría, y esto precisamente ha signado el rumbo de los judíos:

A menudo se ha dicho que los judíos son la minoría por excelencia porque no tienen una madre patria [*motherland*], una afirmación que es correcta, al menos en la medida en que era la única minoría existente que podía ser completamente despolitizada, pues carecía del único factor político que, con independencia de todas las definiciones legisladas, inevitablemente politiza a una minoría: la madre patria [*motherland*] (Arendt, 2009, p. 200; 2007, p. 126)¹⁷.

Homeland se refiere en cambio a un hogar compartido esbozado que requiere ser políticamente construida. En 1948, Arendt escribe “Salvar la patria [*homeland*] judía” (Arendt 2007, p. 388; 2009, p. 484) en el momento mismo en que estaba creando el Estado de Israel, puesto que de su modo de constitución dependía la comunidad política que se podía forjar, así como los vínculos y lazos con los otros pueblos que habitaban ese espacio. Se trataba entonces de salvar ese “hogar”, ese espacio en el mundo que peligraba precisamente por su modo de instauración. Arendt se inclina por la propuesta de Magnes de un “estructura federada” sustentada en “una comunidad de consejos judeo-árabes [Jewish-Arab community councils]” (Arendt, 2009, p. 497). Así, Arendt está pensando en un “estado federado” –al que se refiere como *homeland*– que se diferencie de las lógicas del Estado-nación basado en la patria (*fatherland*). El desafío es pensar la comunidad política no en términos de una nación que se identifica con un Estado, sino más bien como una “comunidad de pueblos” [*Community of peoples*] (Arendt, 2009, p. 282, p. 464; 2007, p. 197, p. 369) o una “comunidad de naciones” [*Community of nations*] (2009, p. 289; 2007, p. 207).

La patria se vincula con el patriotismo y el nacionalismo propios del Estado-nación, cuya crítica será desplegada en su libro sobre el totalitarismo y recorre su obra posterior. En un texto de 1963 titulado “Estado nacional y democracia”, Arendt advierte respecto de la triple unidad en la que se funda el Estado-nación: pueblo (sangre), territorio (suelo) y Estado. Arendt reconoce una deficiencia estructural del Estado-nación dado que toda delimitación del Estado supuso la identificación con la nación dominante, mayoritaria en un territorio determinado, dejando subyugada a las minorías que debían asimilarse a la nación dominante o resignarse a no ser reconocidas con plena ciudadanía. La problemática de las minorías hizo eclosión en el siglo pasado después de finalizada la Primera Guerra Mundial, arrojando las nuevas organizaciones de Estados-nación en Europa central una cantidad inmensa de apátridas y refugiados que

16 En los *Jewish Writings* encontramos la noción de *motherland* en “The Minority Question” (2007, pp. 126 y 129), en “The Jewish War that isn’t Happening” (2007, p. 143) y en “The Political Organization of Jewish People” en relación con el *Commonwealth* (2007, pp. 206 y 207). Mientras que las menciones a la patria en el sentido de *fatherland* aparecen vinculadas con el patriotismo (2007, p. 55), la posesión (2007, p. 108) y el sistema de partidos (2007, p. 188).

17 “La cuestión de las minorías” [1940]

no tenían ningún Estado dispuesto ni siquiera a oprimirlos, más bien resultaban superfluos, y la “solución” encontrada fue reclutarlos en campos de internamiento. De manera que el Estado-nación lleva consigo estructuralmente el peligro del nacionalismo en la medida en que enarbola una nación como la dominante y poseedora de derechos, a saber, el pueblo estatal [*Staatvolk*]. Arendt se refiere al nacionalismo como una de las perversiones inherentes al Estado-nación que establece un linaje basado en la sangre y en el territorio recreando la organización familiar en torno del *paterfamilias*.

Por último, en este texto Arendt vuelve sobre la idea de que la soberanía del Estado nacional procede de la soberanía de los regímenes absolutistas. Por supuesto que la soberanía popular se estableció desplazando a la soberanía de la monarquía, pero encontramos al menos dos limitaciones. En primer lugar, el sistema de partidos que es hasta ahora la forma dominante de validación de la soberanía popular en un contexto institucional ha mostrado su tendencia a la especialización dando lugar a una clase política en confluencia con expertos que procura acaparar el tratamiento de los asuntos políticos bajo el imperio de la lógica de la representación. En segundo lugar, se preserva en la soberanía popular una serie de rasgos y caracterizaciones de la política. La soberanía se basa en la idea de la auto-suficiencia (Arendt, 1998, p. 234), del dominio de sí mismo y de los otros, que aspira a reducir la contingencia hasta volverla insignificante, socavando así mismo la pluralidad. Es conocida al respecto la distinción arendtiana entre la libertad inscripta en el horizonte de la pluralidad, el conflicto y la contingencia, por un lado, y la soberanía como dominio que anula la pluralidad y suspende el conflicto en pos de neutralizar la contingencia, por otro. Arendt advierte críticamente respecto de los constantes intentos de la tradición por superar la condición de la “no soberanía” [*non sovereignty*] (Arendt, 1998, p. 234). De ahí todas las preocupaciones respecto de las facciones que erosionarían el cuerpo político unificado, cuya amenaza sólo podría ser aplacada con el primado de una soberanía plena que logre suspender el conflicto. En tercer lugar, la soberanía se plantea en diversos planos, pero siempre remite al territorio y al control de las fronteras. En la política del Estado-nación soberano “esencialmente se trata de trazar fronteras, y no de lazos y vínculos” (Arendt, 1997, p. 122)¹⁸. Así corriéndose de una concepción política basada en la soberanía que procura marcar y defender las fronteras, se trataría de desplegar lazos y vínculos para forjar una comunidad política más allá de la nación y de su territorio.

En este sentido, en su libro sobre la vida activa, Arendt advierte que este control, autosuficiencia y dominio que caracterizan a la soberanía encuentra su máxima expresión en la figura del *paterfamilias* y estructura la política del Estado-nación. Hay así una matriz patriarcal, de relaciones de dominio, de apropiación y de demarcación territorial, que atraviesa a la familia y a toda la organización social y política. Este contexto particular que atravesamos no sólo nos está mostrando cómo los Estados-nación occidentales se aferran a afrontar la pandemia con políticas de dominio y control de la población y de las fronteras, sino al mismo tiempo que las “soluciones”, o mejor dicho, el modo de abordar estos problemas y el incierto panorama futuro que nos espera, no puede quedar restringido a las políticas nacionales soberanas, en tanto que requerirá que reconsideremos la política y nuestras comunidades nuestras comunidades políticas más allá de la filiación nacional y del territorio estatal.

4. CONCLUSIONES

El presente recorrido ha partido de una reconstrucción a las aproximaciones filosófico-políticas al concepto de autoridad con el objeto de mostrar que este fenómeno requiere ser conceptualizado atendiendo a la dinámica de reconocimiento que legitima y posibilita su sostenimiento cuanto a las formas de dominación que conlleva y reproduce. Asimismo, hemos puesto de manifiesto que las derivas de la autoridad en el siglo pasado han llevado a que cada vez se potencie más la dimensión de la dominación, produciéndose un desplazamiento en el autoritarismo desde una concepción vinculada a la organización del Estado hacia una expansión del mismo hacia los procesos de constitución de la subjetividad. Así, el autoritarismo se vuelve una matriz configuradora de la subjetividad contemporánea, desempeñando roles destacados la familia y la patria como modos de establecimiento de los vínculos sociales y políticos.

Hemos reconstruido desde el pensamiento arendtiano una crítica de la familia y del *paterfamilias* con su lógica de la dominación y apropiación extensiva al Estado. Arendt nos ofrece elementos para desmontar el paradigma de la dominación y de la propiedad que estructura tanto la constitución de nuestras

¹⁸ En las notas de Arendt entre 1956 y 1959 sobre el proyecto de Introducción a la política escribe estas palabras que pueden permitirnos pensar las limitaciones de esta concepción de la soberanía.

subjetividades, como la familia y el Estado. Esta configuración autoritaria de la subjetividad se sustenta en el padre de familia en confluencia con las figuras del hombre masa, el burgués y el empleado, dando lugar a un comportamiento signado por la obediencia incondicional hacia instancias superiores a la vez que un dominio despótico hacia otrxs subordinadxs. De este modo, la doble faceta de ser dominado y ejercer el dominio se reproduce complementándose en la arena social y política.

Asimismo, la noción de patria como estructuradora de las relaciones sociales en base a la pertenencia a una nacionalidad compartida conlleva al nacionalismo y a la xenofobia de manera inherente. La comunidad política se concibe, así como una extensión de los vínculos filiales a través del territorio y la historia compartida y quienes no forman parte de la nación dominante se vuelven prescindibles y sujetos a la arbitrariedad desnuda de los mecanismos de dominación. La familia y la patria cimentan así comunidades signadas por la dominación y la demarcación de fronteras filiatorias y territoriales estrechas. Se trataría de desmontar esta forma de relacionarse con sus peligrosos micro-autoritarismos, que desplazando los vínculos filiales por una miríada de lazos posibles permita desplegar una comunidad política receptiva y porosa como lugar –no de procedencia– sino de acogida para desafiar las diversas lógicas de opresión y dominación imperantes.

REFERENCIAS

- Adorno, T. et al. (1965). *La personalidad autoritaria*. Proyecciones.
- Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos.
- Arendt, H. (1979). *The Origins of Totalitarianism*. Harvest Book.
- Arendt, H. (1994). *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*. Schocken Books.
- Arendt, H. (1996). ¿Qué es la autoridad? En, H. Arendt. *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (pp. 101-153). Península.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Paidós.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1999). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Arendt, H. (2001). *La condición humana*. Paidós.
- Arendt, H. (2005). *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Caparrós.
- Arendt, H. (2007). *The Jewish Writings*. Schocken Books.
- Arendt, H. (2009). *Escritos judíos*. Paidós.
- Benjamin, W. (2007). Hacia una crítica de la violencia. En, W. Benjamin. *Obras. Libro II. Volumen 1* (pp. 183-206). Abada.
- Birulés, F. (2011). Hannah Arendt y los feminismos. En, F. Birulés y R. Rius Gatell (editoras). *Pensadoras del siglo XX. Aportaciones al pensamiento filosófico femenino* (pp. 16-25). Instituto de la mujer.
- Derridá, J. (1992). Fuerza de ley: el “fundamento místico de la autoridad”. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 0(11), 129-191. <https://doi.org/10.14198/DOXA1992.11.06>
- Di Pego, A. (2006). *Pensando el espacio público desde Hannah Arendt. Un diálogo con las perspectivas feministas*. Question/ Cuestión
- Di Pego, A. (2015). *La modernidad en cuestión. Totalitarismo y sociedad de masas en Hannah Arendt*. Edulp.
- Di Pego, A. (2016). Política y filosofía en Hannah Arendt. El camino desde la comprensión hacia el juicio. Biblos.
- Duarte, A. (2010). Hannah Arendt e a biopolítica: um diálogo com Foucault e Agamben. En, A. Duarte. *Vidas em risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault* (pp. 304-355). GEN.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I*. Sígueme.
- Giddens, A (2000). *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*. Cátedra.
- Guerra Palmero, M. J. (2011). Arendt y los feminismos contemporáneos: ontología y política. *Daimon Revista Internacional De Filosofía*, 4. 203-212. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/152291>
- Hernández Piñero, A. (2014). (Des)conexiones (trans)atlánticas: recepciones estadounidenses del feminismo italiano de la diferencia sexual. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (63), 81-95. <https://doi.org/10.6018/daimon/199721>
- Hobbes, T. (1998). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica.
- Kòjeve, A. (2004). *La noción de autoridad*. Nueva Visión.
- Lerner, G. (1990). *La creación del patriarcado*. Crítica.
- Locke, J. (1993). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Alianza.

- Opstaele, D. J. (2001). Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft. Hannah Arendts hermeneutische Theorie. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 55(1), 101-117. <https://www.jstor.org/stable/20485002>
- Posada Kubissa, L. (2018). El feminismo (o la ausencia del mismo) en el pensamiento político de Hannah Arendt. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 13(1), 383-397. <https://www.upo.es/revistas/index.php/ripp/article/view/4102>
- Vatter, M. (2008). Natalidad y biopolítica en Arendt. En, M. Vatter y H. Nitschak (editores). *Hannah Arendt: sobrevivir al/del totalitarismo* (pp. 155-177). Lom.
- Weber, M. (1987). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Zerilli, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*. Fondo de Cultura Económica.

AUTORA

Anabella Di Pego. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y docente en el Departamento de Filosofía (FaHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y en la Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), República Argentina. Es Profesora y Licenciada en Filosofía, Magíster en Ciencias Sociales y Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata.

Conflicto de intereses

La autora informa que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

Esta investigación se llevó a cabo con el financiamiento del Conicet y del proyecto de investigación “Crítica del sujeto, lenguaje y narración en algunas corrientes filosóficas del siglo XX” (H873).

Agradecimientos

N/A